

Erkölcsei felelősség és gyakorlati modalitások

A szabad akarattal kapcsolatos viták egyik központi kérdése a gyakorlati modalitások és az erkölcsi felelősség viszonya. Gyakorlati modalitáson egy cselekedet végrehajtásának lehetőségét, illetve szükségszerűségét értjük. Egy cselekedet gyakorlatilag lehetséges, ha a cselekvő egy konkrét szituációban képes az adott típusú cselekedet végrehajtására még abban az esetben is, ha nem hajtotta végre. Egy cselekedet gyakorlatilag szükségszerű, ha a cselekvő a konkrét szituációban nem képes arra, hogy az adott cselekedetet ne hajtsa végre. A gyakorlati modalitások elemzése során tehát három kérdést kell tisztáznunk. Először is, hogy milyen szempontok szerint soroljuk a cselekedeteket típusokba. Másodszor, hogy miként azonosítjuk a releváns szituációkat. Végül, hogy miként értelmezzük az adott cselekedet végrehajtására vonatkozó képességet. Mint látni fogjuk, a három kérdésre adott válasz nem független egymástól.

A modern filozófiai hagyomány szabad akarattal kapcsolatos vitáinak többsége azon a feltevésen alapult, hogy a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősség feltétele a gyakorlati lehetőség. A cselekvő csak akkor felelős azért, amit tett (vagy azért, amit elmulasztott megtenni), ha képes volt arra, hogy az adott típusú cselekedetet ne hajtsa végre (vagy végrehajtsa azt, amit elmulasztott megtenni). Ezt az elvet az alternatív lehetőségek elvének szokás nevezni. Az utóbbi fél évszázad során az alternatív lehetőségek elvével kapcsolatban számos kritika fogalmazódott meg. Az elv kritikusai szerint a gyakorlati lehetőség vagy csak bizonyos körülmények között feltétele a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősségnek, vagy egyáltalán nem az. A következőkben azt igyekszem megmutatni, hogy azok az elméletek, amelyek tagadják a gyakorlati lehetőségek szükségességét, bár sok fontos belátással gazdagították az erkölcsi felelősség feltételeiről szóló irodalmat, nem bizonyítják, hogy az alternatív cselekedet végrehajtásának képessége ne lenne az erkölcsi felelősség szükséges feltétele.

I. KOMPATIBILIZMUS, INKOMPATIBILIZMUS ÉS SZEMIKOMPATIBILIZMUS

A szabad akarattal kapcsolatos viták klasszikus kérdése, hogy a determinizmus körülményei között rendelkezhet-e valaki azzal a képességgel, hogy másképp is cselekedhessék, mint ahogyan tette. A hagyományos kompatibilisták álláspontja szerint igen, míg az inkompatibilisták szerint nem. Utóbbiak ezért úgy vélik, hogy egy determinisztikus világban nem létezik erkölcsi felelősség. Hogy az a világ, amelyben mi élünk, determinisztikus-e vagy sem, eldöntetlen kérdés. Ám az inkompatibilisták szerint a determinizmus bármely formája – tehát nemcsak a biológiai vagy pszichológiai determinizmus, hanem a fizikai is – kizárja, hogy viselkedéséért bárkit is felelősnek tartsunk.

A kompatibilisták szerint ez a következmény elfogadhatatlan. Ám a kompatibilisták nézetei radikálisan különböznek egymástól a tekintetben, miért tartják az inkompatibilizmust elfogadhatatlannak. A talán *hagyományos kompatibilizmusnak* nevezhető álláspont szerint nincs okunk feltételezni, hogy a determinizmus bizonyos formái összeegyeztethetetlenek lennének az erkölcsi szempontból releváns gyakorlati lehetőségekkel. A kortárs kompatibilisták jelentős része szerint azonban, akiket manapság *szemikompatibilistáknak* nevezünk,¹ a determinizmus kérdése azért irreleváns, mert a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősség összeegyeztethető a gyakorlati szükségszerűséggel, tehát nem követeli meg, hogy a cselekvő képes legyen másképp cselekedni, mint ahogyan tette. Végül a kompatibilisták egy harmadik csoportja szerint bizonyos típusú cselekedetekért viselt felelősség megköveteli a gyakorlati lehetőségeket, más típusúakért viselt felelősség azonban nem. Susan Wolf klasszikus tanulmánya nyomán (Wolf 1980) ezt a nézetet *aszimmetrikus felfogásnak* fogom nevezni. Következésképp a hagyományos kompatibilisták erkölcsi felelősséggel kapcsolatos álláspontja sok tekintetben közelebb áll az inkompatibilistákéhoz, mint a szemikompatibilistákéhoz. Az inkompatibilisták és a hagyományos kompatibilisták ugyanis egyetértenek abban, hogy gyakorlati lehetőség nélkül nincs értelme a cselekedetekért viselt felelősségről beszélni, míg a szemikompatibilizmus szerint a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető az erkölcsi felelősséggel.

A gyakorlati modalitásokkal kapcsolatos vita két módon is megközelíthető. Egyrészt a szemikompatibilisták példákkal igyekeznek illusztrálni, hogy felelősnek tarthatunk valakit még olyan helyzetekben is, amikor képtelen volt mást tenni, mint amit tett. Ezeket a helyzeteket a példák első modern megfogalmazója után „Frankfurt-eseteknek” szokás nevezni (Frankfurt 1969). A Frankfurt-esetek olyan szituációk, amelyekben egy cselekedet végrehajtása melletti döntés túldeterminált, abban az értelemben, hogy ha maga a cselekvő nem döntene egy adott típusú cselekedet végrehajtása mellett, akkor a döntés egy külső

¹ Az elnevezés John M. Fischertől származik, vö. Fischer 1994.

hatás (például a cselekvő idegrendszerébe történő külső beavatkozás) eredményként következne be. A szemikompatibilista értelmezés szerint ebben a helyzetben az egyén nem képes arra, hogy másképp döntsön és cselekedjen, mint ahogyan tette. Ugyanakkor ha a cselekedet végrehajtásához nem volt szükség „külső beavatkozásra”, akkor a cselekvőt felelősnek tartjuk azért, amit tett.

Ami az utóbbit illeti, abban szinte mindenki egyetért. A körül azonban heves vita zajlik, hogy a Frankfurt-példák valóban kizárják-e az alternatív lehetőségeket. A szemikompatibilisták egyes kritikusai szerint a példák szerkezetének részletesebb vizsgálata azt mutatja, hogy nem, mivel nincs olyan szituáció, amelyben a cselekvőt felelősnek tarthatnánk anélkül, hogy rendelkezne *valamilyen* gyakorlati lehetőséggel. Szerintük minden olyan szituációban, amelyben a cselekvőt felelősnek tartjuk, létezik olyan cselekvéstípus, amelyet a cselekvő képes lett volna végrehajtani, még ha nem is tette. Ahhoz például, hogy a döntést eredményező alternatív oksági sor működésbe lépjen, a cselekvő állapotainak már a döntés előtt jelezniük kell, miként fog dönteni. Az inkompatibilisták szerint azonban legalább ekkor még rendelkeznie kellett alternatív lehetőségekkel, ellenkező esetben nem tartanánk felelősnek.² Mások szerint, ha a beavatkozás elmarad, a cselekvő nem veszíti el azt a képességét, hogy másként cselekedjék, mint ahogyan tette, még ha nincs is alkalma arra, hogy e képességet gyakorolja.³

Érdekes azonban megfigyelni, hogy még abban az esetben is, ha a „Frankfurt-esetek” bizonyítanak, hogy a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető az erkölcsi felelősséggel, ezek az esetek önmaguk semmit sem mondanak arról, milyen feltételeknek kell kielégülniük ahhoz, hogy valakit felelősnek tartsunk cselekedeteiért. Pusztán azt igyekeznek megmutatni, hogy a gyakorlati lehetőség *nem* feltétele a felelősség tulajdonításának. A szemikompatibilizmus mellett azonban talán lehet más módon is érvelni. Mint említettem, a hagyományos viták kiindulópontja az volt, hogy a gyakorlati lehetőség a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősség szükséges feltétele. A szemikompatibilista úgy is érvelhet a gyakorlati lehetőségek feltétele ellen, hogy megmutatja, azok semmilyen körülmények között sem szükségesek az erkölcsi felelősséghez. Ebben az esetben az érvelés kiindulópontja egy az erkölcsi felelősség feltételeit azonosító „pozitív” elmélet lesz. Egy ilyen elmélet *következménye* – nem pedig kiindulópontja –, hogy a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető az erkölcsi felelősséggel. Ez az érvelési stratégia talán ígéretesebb a szemikompatibilista számára, mint a pusztán „negatív” példákon alapuló, amennyiben a gyakorlati lehetőségek szükségességét nem csupán egyes példák alapján kívánja tagadni, hanem egy

² Ezekről a kritikákról, illetve a szemikompatibilista válaszokról lásd részletesen Fischer 1994.

³ E mellett érvel például Huoranszki 2011a.

a cselekedetekért viselt felelősségre vonatkozó általános elmélet következményének tekinti.⁴

Összefoglalva, az erkölcsi felelősség feltételeire vonatkozó elméleteket a gyakorlati modalitások kérdése szempontjából három csoportra oszthatjuk. A szemikompatibilista elméletek szerint a gyakorlati lehetőségek semmilyen esetben sem feltételei a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősségnek. Az aszimmetrikus felfogás szerint a gyakorlati lehetőségek bizonyos esetekben feltételei az erkölcsi felelősségnek, más esetekben nem. Végül a hagyományos kompatibilista és inkompatibilista felfogás szerint – kivételes esetektől eltekintve, amelyeket most nem tárgyalunk – a gyakorlati lehetőség az erkölcsi felelősség általános feltétele.

Bár mint látni fogjuk, azok az elméletek, amelyek tagadják, hogy a gyakorlati lehetőség az erkölcsi felelősség szükséges feltétele, lényegesen különböznek egymástól metafizikai és cselekvésméleti feltevéseik tekintetében, valamilyen elképzelés kiindulópontja közös. Eszerint az erkölcsi felelősség alapvető feltétele bizonyos *racióális képességek* birtoklása és gyakorlása. Az elméleteket megosztó kérdés arra vonatkozik, miben állnak ezek a képességek, illetve hogy milyen feltételek közt gyakorolhatók. Természetesen a hagyományos kompatibilisták sem tagadják, hogy a racionális és/vagy erkölcsi kompetencia feltétele az erkölcsi felelősségnek. Egyetértenek azonban az inkompatibilistákkal abban, hogy a kompetencia gyakorlásának feltétele, hogy a cselekvő rendelkezze gyakorlati lehetőségekkel. A szemikompatibilisták és az aszimmetrikus felfogás hívei azt igyekeznek bizonyítani, hogy ez nincs így. Ha e tanulmány szerzőjének érvei helytállóak, sikertelenül.

II. ASZIMMETRIA ÉS AUTONÓMIA

Az aszimmetrikus felfogás a felelősséggel kapcsolatos kortárs vitákban később fogalmazódott meg, mint a szemikompatibilizmus melletti érvek. Mint említettem, forrása Susan Wolf 1980-ban megjelent tanulmánya, míg a kortárs szemikompatibilizmus klasszikusa Frankfurt 1969-ben megjelent írása. Frankfurt elméletének bizonyosan vannak korábbi, sztoikus előzményei.⁵ Az aszimmetrikus felfogással kapcsolatban a történeti előzmények bizonytalanabbak. Egyes értelmezések szerint Locke szabad akarattal kapcsolatos fejtegetései az aszimmetrikus felfogás előzményének tekinthetők, de ez az értelmezés erősen vi-

⁴ Az érvelés tehát a reflektív egyensúlyi eljáráshoz hasonló módon az egyes esetekre vonatkozó intuícioinkat és az általános elvekre és elméletekre vonatkozó intuícioinkat igyekszik koherens egésszé formálni. A reflektív egyensúlyi módszer jelentőségéről a filozófiai érvelésben, különös tekintettel a normatív kérdések tárgyalására, vö. Huoranszki 1999. 225–227.

⁵ Vö. Bobzien 1998 és Frede 2011.

tatható.⁶ A gyakorlati lehetőségek feltételével szemben megfogalmazott kritika tárgyalása során azonban nem az elméletek keletkezésének sorrendjét követem. Elsőként az aszimmetrikus felfogást tárgyalom, a szemikompatibilizmust pedig – a szokásostól némiképp eltérő módon – az aszimmetrikus felfogás kiterjesztéseként értelmezem.

Az aszimmetrikus felfogás kiindulópontja, hogy akkor tarthatunk valakit felelősnek, ha rendelkezik az *orthonómia* képességével, vagyis ha képes arra, hogy adott szituációban a helyes erkölcsi érvek (*reasons*) alapján az erkölcsileg helyes cselekedetet hajtsa végre.⁷ Az aszimmetrikus felfogás egyes képviselői az orthonómiát a felelősség autonómiafeltételével állítják szembe. Az autonómia mint a felelősségtulajdonítás feltétele e felfogás szerint nemcsak azt követeli meg, hogy a cselekvő képes legyen helyes (erkölcsi) érvek alapján helyesen cselekedni, hanem azt is, hogy ugyanabban a helyzetben képes legyen irracionálisan vagy erkölcsileg helytelenül viselkedni. Úgy tűnik azonban, semmi sem támasztja alá azt, hogy valakit tetteiért ne tartsunk felelősnek csak azért, mert képtelen irracionálisan vagy erkölcstelenül cselekedni bizonyos helyzetekben.

Mielőtt részletesebben elemeznénk, mit von maga után az erkölcsi felelősség orthonómiafelfogása a gyakorlati lehetőségekkel kapcsolatban, érdemes egy rövid terminológiai kitérőt tenni. Talán különösnek tűnhet, ahogyan az aszimmetrikus felfogás hívei szembeállítják egymással az autonómia és az orthonómia fogalmát. Kant legalábbis, akitől az erkölcsi autonómia fogalmát a modern filozófiai tradíció örökölte, szabad cselekvésen éppen olyasvalamit értett, amit az aszimmetrikus felfogás hívei az orthonómián értenek: az erkölcsi személyiség azon jellegzetességét, hogy képes helyesen cselekedni helyes erkölcsi elvek alapján. Mi több, Kant éppen a helyes erkölcsi érvek alapján végrehajtott helyes cselekvéssel azonosítja az emberi szabadságot, amelyet közismert módon a racionalitás megtestesülésének tekintett.

Ennek ellenére, mint az később talán világossá válik, Kant mégsem volt az orthonómiafelfogás előfutára. Először is, Kant szerint csak az orthonóm (vagy kanti értelemben autonóm) cselekvés szabad, de a cselekvés szabadsága nem feltétele az erkölcsi felelősségnek, hiszen a heteronóm cselekedetekért is felelősek lehetünk. E tekintetben Kant egyértelműen a sztoikus felfogás követője. Továbbá, Kant számára a sajátosan emberi szabadság feltétele a helytelen cselekedetre való motiváltság lehetősége, mit több, tényleges adottsága. Márpedig épp ez az, amit az aszimmetriaelfogás hívei tagadnak.⁸

⁶ Az értelmezést Yaffe 2000 fogalmazta meg. Kritikáját lásd Lowe 2005.

⁷ Az orthonómia fogalmát Pettit-Smith 1996 és Smith 1997 vezeti be, de a fogalom segítségével jól megragadható Susan Wolf – időben ezt megelőző – elmélete is. Mint hamarosan látni fogjuk, a két nézet közti eltérés az alternatív lehetőségek értelmezésében van, mindkettőnek azonban központi tézise a gyakorlati modalitások aszimmetriája.

⁸ Kant felfogását az erkölcsi motivációk és az akarat szabadságával kapcsolatban egy korábbi tanulmányomban bővebben is elemzem, vö. Huoranszki 2004.

Az orthonómiafelfogás képviselői tehát amellet érvelnek, hogy a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető a dicséretre méltó cselekedetekért viselt felelősséggel. Ha az autonómiát tartjuk a felelősség feltételének, abból az következik, hogy a felelős cselekedet nemcsak azt követeli meg, hogy adott szituációban valaki képes legyen racionálisan és/vagy erkölcsileg helyesen cselekedni, hanem azt is, hogy ugyanabban a helyzetben képes legyen az irracionális és/vagy erkölcsileg helytelen cselekedetre. De miért lenne az irracionális és/vagy erkölcstelen cselekedetre való képesség feltétele az érényes cselekedetekért viselt felelősségnek? Miért ne tarthatnánk felelősnek azt az egyént, aki adott helyzetben csak a jót képes tenni? És miért kellene értékelnünk azt, hogy valaki irracionálisan és helytelenül is képes cselekedni (Wolf 1990. 56–61)?

Az aszimmetrikus felfogás szerint csak úgy kerülhetjük el azt, hogy ezekre a megválaszolhatatlannak tűnő kérdésekre választ keressünk, ha elfogadjuk, hogy egy erkölcsileg helyes cselekedet végrehajtásáért felelős lehet valaki akkor is, ha az gyakorlatilag szükségszerű volt, tehát az illető nem volt képes másképp cselekedni, mint ahogyan cselekedett. Egy sokat idézett ókori mondás szerint Cato „jó volt, mert más lenni nem tudott” (Chisholm 1964/2004. 177). Az aszimmetrikus felfogás képviselői szerint ezt a kijelentést szó szerint kell vennünk: a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető a helyes cselekedetekért viselt felelősséggel.⁹

Mi a helyzet azonban a helytelen cselekedetekért viselt felelősséggel? Az elmélet képviselői szerint pontosan ez alapozza meg a feltételek aszimmetriáját: ha valaki helytelenül cselekszik, csak akkor tartjuk felelősnek, amennyiben cselekedhetett volna másképp is, mint ahogyan cselekedett. Pontosabban csak akkor tartjuk felelősnek, ha rendelkezik azzal a képességgel, hogy a helyes cselekedetet hajtsa végre a helyes erkölcsi érvek alapján. Aki nem ismeri fel az érveket, vagy képtelen arra, hogy (adott körülmények között) a (racionális) gyakorlati érveknek megfelelően cselekedjék, azt erkölcsi értelemben nem hibáztathatjuk cselekedeteiért. A felelősség forrása a helytelen cselekedetek esetében az, hogy valaki képes volt a helyes erkölcsi érvek alapján helyesen cselekedni, mégsem tette ezt. A gyakorlati lehetőség ezért feltétele annak, hogy valakit erkölcsileg felelősnek tartsunk egy helytelen cselekedetért, azonban a gyakorlati szükségszerűség nem zárja ki, hogy valaki erkölcsileg dicséretre méltó tetteket hajtsa végre. Innen ered a feltételek aszimmetriája.

Tagadhatatlan, hogy az aszimmetriafelfogás sok esetben jól tükrözi a felelősségtulajdonítás kapcsán használt gyakorlatunkat. Amikor azt akarjuk eldönteni, hogy valakit erkölcsileg hibáztathatunk-e egy helytelen cselekedetért, azt vizs-

⁹ Érdekes megfigyelni, hogy Dennett igen hasonló érveket hoz fel a felelősség és gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethetősége mellett az aszimmetria említése nélkül (Dennett 1984. 131–144).

gáljuk, képes volt-e felismerni a helyes cselekedet végrehajtása melletti érveket, illetve képes volt-e azoknak megfelelően cselekedni. Az előbbiek hiánya miatt nem tartjuk felelősnek például a gyermekeket vagy a súlyos értelmi fogyatékosokat, az utóbbi miatt pedig azokat, akik fizikai kényszer vagy közvetlen pszichológiai befolyás hatása alatt cselekedtek. Amikor azonban valaki egy hőstettet hajtott végre, ritkán firtatjuk, képes lett-e volna tartózkodni a végrehajtásától. Az utóbbi kérdés nemcsak feleslegesnek, de bizonyos értelemben sértőnek is tűnik. Hasonló módon, ha valaki egy nehéz helyzetben racionális döntést hoz, nem azért dicsérjük, mert képes lett volna ostoba módon is cselekedni. Úgy tűnik tehát, a felelősségtulajdonítás feltételei nem szimmetrikusak a helyes és a helytelen cselekedetek esetében. Előbbi összeegyeztethető a cselekedet gyakorlati szükségszerűségével, az utóbbi viszont nem.

Ennek ellenére mégsem nyilvánvaló, hogy a dicséretre méltó cselekedet összeegyeztethető a gyakorlati szükségszerűséggel. Wolf érvelésének meggyőző ereje például abból ered, hogy a racionális cselekedettől való tartózkodás képességét mint *az irracionális cselekedet végrehajtására vonatkozó képességet* írja le. Miért is vágya bárki arra, hogy ilyen képességgel rendelkezzen? És miért tekintenénk fontosnak azt, hogy valaki erkölcsileg visszataszító módon is képes legyen cselekedni akkor, amikor erényes viselkedéséért dicsérjük? Ha a gyakorlati lehetőségekre vonatkozó kérdést úgy tesszük fel, mint ami az irracionális és erkölcstelen viselkedésre való képességre vagy annak értékére vonatkozik, könnyű a gyakorlati szükségszerűséget összeegyeztetni az erényes cselekedetekkel. Ámde nyilvánvaló, hogy azok, akik a gyakorlati lehetőséget az erényes cselekedet feltételének tartották, egész más értelemben tették ezt, nem az ostoba és dicstelen cselekvésre való képességet tekintették az erkölcsi felelősség feltételének.¹⁰

Senki sem vitatná, hogy valaki akkor felelős egy erkölcsileg dicséretre méltó cselekedet végrehajtásáért, ha azt a helyes erkölcsi érvek alapján teszi (tehát a „the right action *for* the right reason” elve alapján). Ám a döntő kérdés éppen arra vonatkozik, mit jelent a helyes érvek *alapján* helyesen cselekedni. Pontosabban, hogy lehetséges-e ezen érvek alapján *felelős módon* cselekedni úgy, hogy a cselekedet egyben gyakorlatilag szükségszerű volt. Wolf maga is látja, hogy ez az igazán érdekes kérdés, amikor megemlíti, hogy talán (?) ez az „autonómiafelfogás” alapja (Wolf 1990. 61–62); vagy amikor azt a kérdést tárgyalja, miért nem tekintjük a „kényszeres jótevő” viselkedését dicséretre méltónak (Wolf 1980). Ennek ellenére úgy véli, hogy a pszichológiailag determinált és ebben az érte-

¹⁰ Az egyetlen kivétel, akit Wolf maga is említ, talán Sartre és néhány más egzisztencialista. Kant a helytelen cselekedetre való hajlamot nem képességnek, hanem emberi adottságnak tekintette.

lemben gyakorlatilag szükségszerű cselekedet is lehet dicséretre méltó, tehát lehet olyan, amit a cselekvő a helyes erkölcsi érvek *alapján* hajtott végre.

Ez azonban vitatható feltevés. Tegyük félre egy pillanatra a morális felelősség kérdését, és gondoljunk egy átlagos teszt-szituációra, amikor a vizsgázónak az a feladata, hogy az előre megadott válaszok közül kiválassza a helyeset. Tegyük fel, hogy a vizsgázó komolyan veszi a helyzetet, nem akar gúnyt űzni a vizsgáztatóból, és pontosan tudja, mi a helyes válasz. A helyes érvek alapján a helyes választ adja. Mégis, ahhoz, hogy a tesztnek a vizsgáztató szempontjából értelme legyen, fel kell tételeznie, hogy a vizsgázó képes lett volna más választ megjelölni. Amikor ezt a képességet feltételezzük, nem arra gondolunk, hogy a vizsgázó rendelkezik a „helytelen válaszadás képességével”. Ez valami olyasmit jelentene, mint hogy valaki csak akkor képes szabadon járni, ha bármelyik pillanatban képes megbénulni is. De amikor a járás vagy a helyes válaszadás képességének gyakorlásáról beszélünk, nyilván nem erre gondolunk. Sokkal inkább arra, hogy a helyes válasz csak akkor mutat valamit a vizsgázó képességeiről, ha ő maga döntött úgy, hogy az általa helyesnek tartott választ jelöli meg. A kérdés tehát az, hogy maga ez a döntés összeegyeztethető-e a pszichológiai determinizmussal, tehát a gyakorlati lehetőségek hiányával.

Ha a „kényszeres jótevő” azért nem felelős, mert cselekedetét ugyan az erkölcsi érvek ismerete okozta, de – pszichológiai értelemben – nem cselekedhetett másképp, mint ahogyan cselekedett, mi teszi felelőssé az erényes, de ugyancsak pszichológiailag determinált cselekvőt? A hagyományos válasz a következő: a kényszeres viselkedés nem a cselekvő saját döntésének eredménye abban az értelemben, hogy a döntés képessége feltételezi a gyakorlati lehetőségeket. A kérdés nem az, hogy az alternatívák a cselekvő számára *vonzóak-e* vagy helyeselhetők-e, hanem hogy *léteznek-e*.

Számos olyan pszichológiailag determinált cselekedet létezik, amely gyakorlatilag szükségszerű és a cselekvő *éppen ezért* nem felelős érte, hiszen az ilyen viselkedést az különbözteti meg a felelős cselekedettől, hogy a cselekvő nem volt képes a döntésre. Ha azonban valaki felelős, és ezért képes a döntésre, annak arra is képesnek kell lennie, hogy másképp döntsön és cselekedjen, mint ahogyan tette. Nincs értelme ugyanis a döntés képességéről beszélni olyan helyzetekben, amikor nincsenek alternatívák.

Röviden: a gyakorlati lehetőségeket nem azért tekintjük a felelősségtulajdonítás feltételének, mert értékeljük az irracionalitásra vagy az immoralitásra való képességet – ahogyan azt Wolf érvei feltételezik –, hanem azért, mert úgy véljük, senki sem cselekedhet a helyes érvek *alapján*, ha viselkedése nem saját döntésétől függ. Döntésről pedig csak akkor van értelme beszélni, ha a döntés hatókörébe eső cselekedet gyakorlatilag nem szükségszerű. Az erős jellemmel rendelkező ember nem abban az értelemben „képtelen mást tenni, mint a jót”, hogy tudatos döntéseivel képtelen lenne viselkedését kontrollálni, hanem abban az értelemben, hogy azokban a helyzetekben, amelyekben másoknak tuda-

tos döntésre van szükségük a helyes cselekedet végrehajtásához, az erős jellemű embernek nincs szüksége ilyen döntésre, mivel számára a helytelen viselkedésnek nincs motiváló ereje. De ez nem jelenti azt, hogy felelős lehet a tetteiért abban az esetben is, ha cselekedeteit *nem képes* döntéseivel kontrollálni.

III. ORTHONÓMIA ÉS OKSÁGI CSELEKVÉSELMÉLET

Az orthonomikus felfogás mellett azonban létezik egy másik megfontolás is, amely nem az „irracionális viselkedésre való képességek” állítólagos feltételének kritikájából indul ki. Eszerint az orthonomikus felfogás egyeztethető össze legkönnyebben az oksági cselekvéselmélet standard értelmezésével. Ezen elmélet szerint egy cselekedet akkor szándékos, ha azt a cselekvő olyan pszichológiai állapotai okozzák, amelyek a cselekedetét számára (szubjektíve) igazolttá is teszik. Ezek a pszichológiai állapotok pedig a cselekvő vágyai, amelyek céljait kijelölik. Az elmélet szerint akkor cselekszik valaki szándékosan, ha ezek a vágyak, valamint azon meggyőződése, hogy adott helyzetben milyen típusú cselekedetek szolgálhatnak e vágyak kielégítésére, cselekedetének okai is egyben. Cselekedetünk azért intencionális, mert megfelelő mentális állapotaink a megfelelő módon okozzák azt, amit teszünk (Davidson 1963, Goodman 1970, Smith 1987, Smith 1997. 307).¹¹

Az oksági cselekvéselmélet részleteit itt nem vizsgálhatjuk, fontos azonban látni, hogy az oksági elmélet nem egyeztethető össze azzal a feltételezéssel, hogy két ugyanolyan vágyakkal és meggyőződésekkel rendelkező egyén különbözőképp is dönthetne és cselekedhetne. Pontosabban, csak abban az esetben cselekedhetnek különbözőképpen, ha egyikük cselekedete nem szándékos, és ennyiben felelősnek sem tarthatjuk érte. Egy ilyen elmélet keretében tehát a felelősség feltételeit csakis a cselekvést meghatározó mentális állapotok feletti kontroll segítségével érthetjük meg. A cselekedetekért viselt felelősség forrása eszerint a helyes vágyak és a meggyőződésekért viselt felelősség kell legyen. Ha feltételezzük, hogy az erkölcsi felelősség feltétele a cselekedetek felett gyakorolt racionális kontroll, ez a felfogás azt vonja maga után, hogy a racionális kontroll nem a cselekvés értékére vonatkozó ítéletek és viselkedés közti kapcsolatban nyilvánul meg, hanem abban a folyamatban, ahogyan a cselekvő valamely konkrét cselekedetre irányuló vágyai és meggyőződései alakulnak.¹²

Mi lesz egy ilyen elmélet következménye a gyakorlati lehetőségek és szükségsszerűségek tekintetében? A kérdésre adott válasz nyilván azzal függ össze,

¹¹ Közismert módon az elmélet legfőbb nehézsége annak megértése, milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy a „megfelelő módon” követelmény teljesüljön. Ez a nehézség azonban nem érinti jelen tanulmány tárgyát.

¹² Az ezzel ellentétes nézetről vö. Huoranszki 2011b.

hogy miként képes valaki saját vágyait és meggyőződéseit kontrollálni. A cselekvést meghatározó vágyak kontrollja tűnik a kevésbé nehéz kérdésnek, mivel feltételezhetjük, hogy a kontroll ebben az esetben azt jelenti, hogy a cselekvő képes vágyait aszerint alakítani, hogy adott helyzetben mit ítél racionálisnak, illetve erkölcsileg helyesnek. Ez ellen vethető, hogy a helyes ítélet alapján történő cselekedet csak azt követeli meg, hogy a cselekvő a megfelelőnek ítélt cselekedetet *szándékozza* végrehajtani, azt már nem, hogy vágyjon is erre. Az ellenvetés súlyát az határozza meg, mit gondolunk a cselekvést okságilag befolyásoló vagy meghatározó mentális állapotok természetéről. Az oksági elmélet számos képviselője véli úgy, hogy a szándékok hitek és/vagy vágyak speciális esetei, nem azoktól független, önálló oksági szereppel bíró mentális állapotok, mások vitatják ezt.¹³ Az orthonomikus felfogás képviselői nem tulajdonítanak speciális szerepet az intencióknak, pontosabban azokat a meggyőzések és vágyak terminusaiban értelmezik. Ebben az elméleti keretben a racionális vágy értelmezhető úgy, mint a racionális ítéletnek megfelelő vágy.

A döntő kérdés tehát az, miként lehetséges, hogy valaki saját meggyőződéseit kontrollálja. Sok filozófus véli úgy, hogy a meggyőzések feletti kontroll fogalma értelmetlen, illetve még ha értelmes is, semmiképpen sem alkalmas a *racionális* kontroll fogalmának értelmezésére.¹⁴ E filozófusok abból indulnak ki, hogy a racionális kontrollt a szándékos cselekedetekben megnyilvánuló kontroll mintájára kell értelmeznünk. Egy cselekvő szándékai segítségével kontrollálja saját cselekedeteit. Hasonló módon, a cselekvő csak akkor kontrollálhatja meggyőződéseit, ha azt gondolja igaznak, illetve hamisnak, amit akar. Azonban először is kétséges, hogy az akaratlagos vagy szándékos meggyőzések fogalma értelmes. Másodszor, még ha nem is tagadjuk, hogy egy vélekedés lehet akaratlagos, ebből nem következik, hogy a vélekedések racionalitása akaratlagos voltuktól függ. Épp ellenkezőleg, amikor valaki csak azért van meggyőződve egy kijelentés igazságáról, mert azt hinni akarja, azt a legtöbb esetben az irracionalitás jelének tekintenénk. A vélekedések kialakításának célja az igazság megragadása, de azt, hogy mi igaz, nem az egyén szándékai, hanem a tények határozzák meg.

A vizsgált elmélet szerint azonban éppen ezen a ponton nyeri el értelmét az erkölcsi felelősség feltételének orthonomikus jellege. Eszerint a meggyőzések feletti kontrollt nem úgy kell értenünk, mint egy a „szándék kialakítását megelőző” szándékot. A meggyőzéseinkért viselt felelősség alapja sokkal inkább a meggyőzések kialakítására vonatkozó normáknak való megfelelés. Ezeket a normákat pedig az határozza meg, hogy diszkurzív kapcsolataink során mit várunk el egymástól. Elvárjuk például, hogy törekedjünk arra: vélekedé-

¹³ Az intenciók redukálhatatlanságáról az oksági elméleten belül lásd Harman 1977 és Bratman 1987.

¹⁴ Vö. Owens 2000.

seink ne mondjanak ellent egymásnak vagy a rendelkezésre álló evidenciáknak. Ez a „törekvés” nem akaratlagos mentális cselekvés, de nem is független az egyén mentális diszpozícióitól (Pettit és Smith 1996; Smith 1997).

Az elmélet jelen tanulmány témája szempontjából fontos következménye, hogy amennyiben a cselekvő helyes érvek és meggyőződések alapján cselekszik, a viselkedéséért viselt felelősség összeegyeztethető annak gyakorlati szükségyszerűségével. Ha valaki a rendelkezésre álló evidenciák alapján igaz meggyőződésekre tesz szert – még ha adott esetben ez fájdalmat okoz is neki –, ezt helyesnek tartjuk, és nem firtatjuk, hogy képes volt-e másképp vélekedni. Ha a szándékos cselekedeteket a cselekvő vágyai és meggyőződései határozzák meg, akkor a cselekedetekért viselt felelősség feltétele az, hogy a cselekvő helyes vágyak és vélekedések alapján cselekedjen. Ha a helyes vélekedés az, ami megfelel az episztemikus normáknak, szükségtelen azt feltételeznünk, hogy a cselekvő csak akkor felelős, ha képes lett volna másképp is cselekedni (vélekedni), mint ahogyan tette.

Mi a helyzet azonban akkor, amikor a cselekvő szándékosan, ámde helytelenül cselekszik? Ebben az esetben már releváns kérdésnek tűnik, hogy képes volt-e a helyes vágyakra, illetve meggyőződésekre szert tenni. A kérdés természetesen nem arra vonatkozik, hogy „képes lett volna, ha akarja”. Vannak azonban esetek, mikor úgy érezzük: képesek lettünk volna például egy feladat megoldására, vagy arra, hogy egy jobb döntést hozzunk, anélkül, hogy az akaratlagosság kérdése felmerülne. Aki csak egy félévet tanult franciául, attól nem várjuk el, hogy egy még soha nem hallott francia mondatot hibátlan ortográfiával leírjon. Ugyanezt valószínűleg elvárjuk egy iskolázott francia felnőttől. Ha utóbbi hibázik, abból indulunk ki, hogy képes lett volna helyesen is leírni a mondatot, és ezért tartjuk hibájáért felelősnek. Hasonló módon, ha valaki képes egy adott szituációban helyes nézetet kialakítani arról, hogy miként kell cselekednie, és arra is képes, hogy a cselekedet végrehajtására vágyjon, akkor felelősnek kell tartanunk a helytelen vélekedések és vágyak alapján végrehajtott cselekedetért. Az erkölcsi megrovás tehát, szemben az erkölcsi magasztalással, összeegyeztethetetlen a gyakorlati szükségyszerűséggel.

Az elmélet képviselői szerint az erkölcsi felelősség és szabadság orthonomikus elmélete jól magyarázza a felelősség tulajdonításával kapcsolatos intuícioinkat (Smith 1997, Smith 2003). Eszerint például az akaratgyenge egyén azért felelős, mert képes arra vágyani, hogy az általa helyesnek ítélt cselekedetet hajtsa végre. Ezzel szemben a kényszeres cselekvő azért *nem* felelős, mert nem képes arra vágyani, amit helyesnek ítélt. Hasonló módon, a manipulált egyén azért – és olyan mértékben – nem felelős, amennyiben nem képes helyes ítéletet hozni arról, mit kell tennie adott helyzetben. Ezzel szemben ha valaki azért hoz helytelen ítéletet, mert kapkodva, az általa ismert vagy számba vehető szempontokat figyelmen kívül hagyva dönt, az felelős azért, amit tesz, mert képes lett volna másképp is ítélni és cselekedni. A helytelen viselkedésért tulajdoní-

tott felelősség feltétele tehát gyakorlati lehetőség abban az értelemben, hogy valaki adott szituációban képes volt másként ítélni és más cselekedet végrehajtására vágni.

Általában véve az orthonomikus felfogás melletti érvelés meggyőzőereje nagybán függ attól, mit gondolunk az oksági cselekvésmagyarázat azon változatáról, amit az elmélet feltételez. A felelősségtulajdonítás felől nézve különösen fontos szempont, hogy az elméletbe rendkívül nehéz beilleszteni azt a feltételezésünket, hogy az erkölcsileg felelős személy képes döntést hozni arról, mit tesz. Ha a szándékos cselekedet a releváns vélekedések és vágyak következménye, akkor a döntéshozatalnak mint sajátos mentális képességnek nincs közvetlen szerepe a viselkedés alakításában. Közvetett szerepe akkor lehetne, ha feltételeznénk, hogy képesek lehetünk arra, hogy másra vágyjunk, vagy a cselekedet értékéről mást gondoljunk, ha úgy döntünk. De ilyesmit az elmélet – nagyon helyesen – nem feltételez. Következésképp ezen elmélet szerint nem *az erkölcsi normák alkalmazása* követeli meg a gyakorlati lehetőségeket (ahogyan azt a hagyományos „ought implies can” elv képviselői vélik), hanem a lehetőségek alapulnak a vágyaink és vélekedéseink alakításával kapcsolatos normatív elvárásokon. Érdeemes megjegyezni, hogy bár – mint korábban láttuk – az elmélet alkotói az autonómia fogalmát a kanti autonómia fogalmával állítják szembe, ez az elképzelés nem volt idegen Kanttól.

A szabad választást tehát nem úgy kell értenünk, mint egy képesség gyakorlását, hanem mint a „szabad vélekedés és vágy” következményét (Smith és Petit 1996, 448). De miként lehet egy vélekedés szabad, ha kialakítása nem követeli meg a gyakorlati lehetőségeket? Mi különbözteti meg a pusztán kényszeresen vagy manipuláció hatására helyesen cselekvő egyént a dicséretre méltó módon cselekvőtől? Az, hogy utóbbi helyes cselekedete saját, vélekedései és vágyai kialakítására vonatkozó képességének gyakorlása, előbbié azonban nem. A szabad és felelős egyén olyan körülmények között, amelyben aktuális vágyai és vélekedései helytelenek lennének, más vágyakkal és vélekedésekkel rendelkezne, mint amikkel aktuálisan rendelkezik. A kényszeres vagy manipulált egyén vágyait azonban a körülmények változása nem befolyásolná. Ebben az értelemben vágyai és meggyőződései nem saját racionális képessége gyakorlásának termékei, ezért nem felelős azokért a cselekedeteiért, amelyeket az ilyen vágyak okoznak.

Nem világos azonban, hogyan egyeztethető össze mindez azzal, hogy a helyes cselekedetekért viselt felelősség nem kívánja meg a gyakorlati lehetőségeket. Az elmélet feltevése szerint a helyes és helytelen cselekedetekért viselt felelősséget az különbözteti meg egymástól, hogy a helytelen cselekedetek esetében az *aktuális* körülmények között az *aktuális* képességekkel rendelkező egyén vélekedhetett/cselekedhetett volna másképp, míg helyes cselekedetek esetében csak az érdekel bennünket, hogy az *alternatív* körülmények között az *aktuális* képességekkel rendelkező egyén vélekedhetett/cselekedhetett volna másképp.

Ha azonban e két kontrafaktuális két különböző képességet ragad meg, abból az következik, hogy a helytelenül vélekedő/cselekvő egyén olyan képességek birtokában van, amivel a helyesen cselekvő *nem* rendelkezik. Következésképp a felelősségtulajdonítás oksági cselekvés magyarázaton alapuló elmélete hasonló nehézséggel kell, hogy szembenézzon, mint a korábban tárgyalt orthonomikus elmélet: a cselekedetet egy aktuális képesség hiánya tesz helyessé. Ezt a következményt pedig igen nehéz elfogadni. Például nem az erkölcsi ítéleteinek megfelelő módon cselekvő felelős egyénről gondoljuk, hogy híján van valamilyen racionális képességnek, hanem az akarategyenge cselekvőről.¹⁵

IV. MENTÁLIS MECHANIZMUSOK ÉS KÉPESSÉGEK

Számos kortárs kompatibilista szerint azonban a helyes és helytelen cselekedetekért viselt felelősség feltételei közt nincs aszimmetria. Mégpedig azért, mert mind a helyes, mind pedig a helytelen cselekedetekért viselt felelősség összeegyeztethető a gyakorlati szükségszerűséggel. A szemikompatibilisták szerint annak megítélése során, felelős volt-e valaki tetteiért, nem azt vizsgáljuk, képes volt-e másképp cselekedni, mint ahogyan cselekedett, függetlenül attól, hogy helyes vagy helytelen cselekedetet hajtott-e végre. A kérdésünk inkább az, milyen mentális folyamatok vagy mechanizmusok eredménye volt a cselekedet.

A szemikompatibilisták, akárcsak az aszimmetrikus felfogás hívei, amellett érvelnek, hogy az egyént racionális képességeinek gyakorlása teszi felelőssé. Az aszimmetrikus felfogás képviselőivel ellentétben azonban nem kell szembenéznünk azzal a nehézséggel, hogy a felelős, ámde helytelenül cselekvő egyénnek olyan képességet tulajdonítanak, amelynek a helyesen cselekvő, ámde felelős egyén híján van. Mindkét típusú cselekvőnek ugyanazon racionális képességekkel kell rendelkeznie ahhoz, hogy felelősnek tartsuk, és e képességek gyakorlása egyik esetben sem követeli meg a gyakorlati lehetőségeket.

Mint láttuk, az orthonomikus felfogás szerint a cselekvő akkor felelős a helyes cselekedetért, ha aktuális képességeivel rendelkezve, de eltérő körülmények között másképp cselekedett volna (mert más, az adott körülmények között helyes vágyai és meggyőződései lettek volna). A szemikompatibilizmus egyik változata szerint egy hasonló kontrafaktuálisnak kell kielégülnie akkor is, amikor helytelen cselekedetekért tulajdonítunk felelősséget. Van azonban két fontos különbség abban, ahogyan a kontrafaktuálisokat az orthonómiafelfogás képviselői és a szemikompatibilisták értelmezik.

Először is, a szemikompatibilisták e feltételt közvetlenül a cselekedetekre alkalmazzák, nem pedig a cselekedeteket befolyásoló/meghatározó vágyakra és vélekedésekre. Másodszor, a szemikompatibilisták egy része szerint a releváns

¹⁵ Vö. Huoranszki 2011b.

kontrafaktuálisok nem *képességeket*, hanem a képességek gyakorlásának alapul szolgáló konkrét mechanizmusokat azonosítanak. A „mechanizmus – képesség” distinkciót nem könnyű értelmezni, de mint látni fogjuk, a szemikompatibilista elmélet két eltérő típusát épp ennek segítségével különböztethetjük meg. Márpedig épp a két eltérő típusú szemikompatibilista elmélet kapcsán felmerülő dilemma segítségével érzékeltethető a legkönnyebben az elmélet legfőbb gyengesége.

A felelősségtulajdonításra vonatkozó szemikompatibilista elméletet érdemes az orthonomikus elmélettel összevetve bemutatni, mert utóbbi a felelős egyén vélekedéseire, illetve vágyaira vonatkozó feltevése nagyon hasonlít a szemikompatibilisták cselekedetekre vonatkozó feltevésére. Bár az orthonomikus felfogás képviselői tudtommal erre sehol sem hivatkoznak, mindkettő rokonságot mutat a tudás úgynevezett nyomkövető elméletével.¹⁶ Eszerint csak akkor mondhatjuk, hogy valaki tud valamit, ha igaz vélekedése érzékeny azokra a tényekre vagy körülményekre, amelyek vélekedését igazzá teszik. A vélekedések szenzitivitását egy kontrafaktuális segítségével értelmezhetjük: egy igaz vélekedés akkor minősül tudásnak, ha a (releváns) körülmények változásával a vélekedés is megfelelő módon változna. Hasonló módon, az orthonomikus felfogás szerint a helyes cselekedetért viselt felelősség feltételezi, hogy az egyén képes a helyes cselekedetre vonatkozó vélekedéseit és vágyait megváltoztatni, ha a szituáció változik. Ez pedig azt jelenti, hogy vélekedései és vágyai érzékenyek azokra a tényekre, illetve racionális megfontolásokra, amelyek alapul szolgálnak nekik.

A szemikompatibilizmus egyik változata szerint azonban a nyomkövetés kritériumát nem arra kell alkalmaznunk, hogy a felelősségtulajdonításnak alapul szolgáló helyes vélekedések kialakításának képességét jellemezzük vele, hanem közvetlenül a cselekedetek és az alapjukul szolgáló gyakorlati érvek (*reasons*) viszonyára. Eszerint akkor felelős valaki azért, amit tesz, ha cselekedete egy olyan mechanizmus eredménye, amelyről igaz, hogy ha az illető más, megfelelően erős gyakorlati érvekkel rendelkezett volna, akkor ezen érvek konklúziójának megfelelően cselekedett volna. Az elmélet képviselői szerint ez *nem* jelenti azt, hogy az illető – akár helyesen, akár helytelenül cselekedett – adott körülmények között képes lett volna arra, hogy mást tegyen, mint amit tett (Fischer és Ravizza 1998. 75). A kontrafaktuális pusztán azt az aktuális – feltételezhetően pszichológiai – mechanizmust jellemzi, amelynek eredményeként a cselekedet létrejött. Következésképp az erkölcsi felelősség összeegyeztethető a gyakorlati szükség-szerűséggel. A felelős cselekvőnek nem kell képesnek lennie arra, hogy adott körülmények közt másképp is cselekedhessen, mint ahogyan tette.

A szemikompatibilizmus „mechanizmuselméletének” azonban legalább két, igen nehezen megválaszolható ellenvetéssel kell szembenéznie. Az egyik, hogy

¹⁶ Erről magyarul Nozick 1980/2002. Bővebben Nozick 1980. 172–185. Fischer explicit módon utal Nozick tudásról alkotott elméletére, lásd Fischer 2004. 168.

az elmélet rendkívül szűkre szabja azoknak a cselekedeteknek a körét, amelyért felelősséget kell vállalnunk. Számos olyan eset van ugyanis, amikor egy cselekvő adott szituációban kellőképp erős gyakorlati érveléssel rendelkezik egy meghatározott típusú cselekedet végrehajtására anélkül, hogy meg is tenné, ennek ellenére felelősnek tartjuk azért, amit elmulasztott megtenni. A legnyilvánvalóbb esetei ennek a nem szándékolt mulasztások. Gyakran vagyunk felelősek azért, mert elmulasztunk megtenni valamit, ami mellett erős – és általunk sem megkérdőjelezett – érvek szólnak. Ennek oka lehet egyszerű felejtés (nemtörődomség) vagy akaratgyengeség (például lustaság). Ezekben az esetekben felismerjük, mit kellene tennünk, és bár cselekvésünk nyilván nem „szenzitív” a felismert erős gyakorlati érvekre, mulasztásainkért mégis felelősek vagyunk.

Általánosságban nehéz belátni, hogy egy olyan elmélet, amely a racionális képességek *aktuális működéséhez* köti a felelősségtulajdonítást, miként képes magyarázni az irracionális cselekedetekért viselt felelősséget. Az erkölcsi vétkek leghétköznapiabb formája az erkölcsi gyengeség, amikor valaki egy adott szituációban felismeri, mit helyes (racionális) tenni, önértékből vagy más okból azonban nem annak megfelelően cselekszik. A szemikompatibilizmus mechanizmuselmélete szerint ekkor azért felelős, mert ha megfelelően erős gyakorlati érvei lettek volna, azok alapján cselekedett volna. De mint fentebb láttuk, ilyen érvei lehetnek egy felelős cselekvőnek anélkül, hogy azok alapján cselekedne.

Erre talán a mechanizmuselmélet képviselője azt felelhetné, hogy a megfelelő érvek adott szituációban nem voltak elég erősek. Függetlenül azonban attól, hogyan értelmezhetjük tényleges motivációs potenciáljuktól függetlenül a gyakorlati érvek „erejét”, nyilvánvaló, hogy egy ilyen kritérium segítségével nem tudjuk megkülönböztetni, ki felelős cselekedeteiért és ki nem. Ha például a „megfelelően erős gyakorlati érv” valamilyen rendkívül súlyos következményekkel járó fenyegetés, akkor valószínűsíthető, hogy mind az akaratgyenge, mind pedig a kényszeres cselekvő a fenyegetés által kikényszerített cselekedetet hajtáná végre. Előbbi azonban felelős az aktuális körülmények közti viselkedéséért, míg utóbbi nem (Watson 2004, Huoranszki 2011a. 110–115).

A másik, az elmélet részleteit érintőnél mélyebb – és a jelen tanulmány témája szempontjából fontosabb – probléma, hogy a mechanizmuselmélet miként egyeztethető össze a gyakorlati szükségyszerűséggel. A felelős cselekedet által megkövetelt gyakorlati lehetőségekkel kapcsolatos egyik legrégebbi kompatibilista elmélet – melynek forrásai legalább Hume-ig nyúlnak vissza – éppen úgy jellemzi a felelősségtulajdonítást szempontjából releváns gyakorlati lehetőségeket, mint az egyén azon képességét, hogy adott helyzetben mást tett volna, ha más motívumai és/vagy gyakorlati érvei lettek volna.¹⁷ A mechanizmuselmélet megfogalmazói szerint azonban az a kontrafaktuális, hogy megfelelően erős alternatív gyakorlati érvek birtokában valaki azoknak megfelelően cselekedett

¹⁷ Az elmélet egyik klasszikus megfogalmazása Ayer 1954/2004.

volna, nem közvetlenül az illető felelősségtulajdonítás szempontjából releváns képességét azonosítja, hanem azt az aktuális pszichológiai mechanizmust jellemzi, amely a cselekedet végrehajtásához vezetett.

A „mechanizmus-képesség” megkülönböztetést azonban nagyon nehéz világosan értelmezni. Senki sem vitatja, hogy számos képességnek valamilyen – neurális vagy egyéb pszichológiai – „mechanizmus” az alapja. De ha valaki jól beszél franciául, nem a mechanizmusról állítjuk, hogy képes helyes francia mondatok megfogalmazására, hanem a franciául tudó egyénről. Hasonlóképp ha valaki erős gyakorlati érvek hatására másképp viselkedne, mint ahogyan viselkedik, akkor, még ha ez valóban valamilyen mechanizmuson alapul is, a kontrafaktuális nem a mechanizmust jellemzi, hanem magát a felelős cselekvőt.

A fentebb tárgyalt két ellenvetés, úgy tűnik, ugyanabba az irányba mutat. A szemikompatibilista elméletnek talán nem a cselekvés során működő konkrét mechanizmusok segítségével kellene megértenie a felelősség feltételeit, hanem azoknak az általános racionális képességeknek a segítségével, amelyek birtoklása nélkül nem tartunk valakit felelősnek. Ezek közé az általános képességek közé tartozik, hogy valaki adott helyzetben képes felismerni a megfelelő morális, illetve gyakorlati érveket, és ezek fényében képes cselekedetét kontrollálni (Wallace 1994. 157, 164). Mármost aligha vitatná bárki, hogy e képességek birtoklása szükséges feltétele a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősségnek. Az azonban már vitatható, hogy elégséges-e, illetve hogy e képességek értelmezése összeegyeztethető-e a cselekedetek gyakorlati szükségességével.

Ami a gyakorlati érvek felismerésének képességét illeti, mint korábban láttuk, az orthonomikus felfogás e képesség birtoklásában látja az erkölcsi felelősség feltételét. Ám az orthonomikus felfogás szerint ez a képesség az erkölcsileg helytelen cselekedetekért viselt felelősség esetében feltételezi, hogy a cselekvő képes lett volna helyes ítéletet hozni és annak alapján cselekedni. Ez pedig a gyakorlati lehetőség egyik értelmezése, nem pedig annak tagadása.

A szemikompatibilista elmélet számára azonban az igazán fogós kérdés az, miként értelmezzük a felelősség azon feltételét, hogy az egyén képes a cselekedetét a felismert morális érvek fényében kontrollálni anélkül, hogy feltételeznénk a gyakorlati lehetőségek valamilyen formáját. A szemikompatibilista képességelmélet valóban választ tud adni a mechanizmuselmélet nehézségeire. A képességelmélet a cselekvő személyről szól, és összeegyeztethető a mulasztásokért vagy az irracionális viselkedésért vállalt felelősséggel, mivel a *személy generikus képességeit* tekinti a felelősségtulajdonítás feltételének, nem pedig a cselekvés során működő konkrét mechanizmusok sajátosságait. Ez azonban a mechanizmuselmélet kapcsán említettekkel éppen ellentétes nehézségekhez vezet.

Egy alvó ember rendelkezhet azzal az általános (generikus) képességgel, hogy adott szituációban felismerje a megfelelő morális érveket, és annak megfelelően cselekedjék. Mulasztásáért mégsem tartanánk felelősnek, ha azért nem cselekszik ezen elveknek megfelelően, mert éppen nincs tudatos állapotban.

Következésképp az általános racionális/morális képességek, ha szükségesek is, nem elégségesek az erkölcsi felelősség tulajdonításához. Az elégséges feltételek részét kell képezze, hogy az illető a konkrét helyzetben képes volt másképp is viselkedni, mint ahogyan tette. Úgy tűnik tehát, a gyakorlati lehetőségek követelménye természetes kiegészítője a racionalitás megkövetelte generikus képességeknek akkor, amikor a konkrét cselekedetekért vagy mulasztásokért viselt felelősség feltételeit akarjuk azonosítani.

V. KONKLÚZIÓ

A fentebb vizsgált ellenvetések természetesen nem elégségesek ahhoz, hogy igazoljuk: a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethetetlen az erkölcsi felelősséggel. Ha másért nem, mivel vannak nyilvánvaló esetek, amikor valamely konkrét helyzetben akkor is felelősnek tartunk valakit viselkedéséért, ha csak azt tehetette, amit tett. Más kérdés, hogy a nyilvánvaló esetekben a felelősség származtatott, még hozzá a felelős személy olyan korábbi cselekedeteiből, amelyek (még) nem voltak gyakorlatilag szükségszerűek.¹⁸ Talán lehetséges olyan elméletet megfogalmazni, amely nem konkrét mechanizmusokra hivatkozik, de nem is az egyén generikus képességeire, és ezért elkerülheti a fentebb tárgyalt dilemmát anélkül, hogy az erkölcsi felelősség és a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethetlensége következne belőle.

Ragaszkodhatunk például ahhoz, hogy a konkrét esetekben a racionális képességek gyakorlása, illetve annak elmulasztása elégségesek a morális felelősséghez, miközben tagadjuk, hogy ennek bármi köze lenne ahhoz a kérdéshez, miként kontrollálhatja valaki cselekedetét (Arpaly 2006). Ez a radikális felfogás a kontroll semmilyen formáját sem tekinti a felelősségtulajdonítás feltételének. Mivel a gyakorlati lehetőségek kérdése hagyományosan éppen e kontroll természetének megértése kapcsán merül fel, a kontroll kérdésének irrelevánsá nyilvánítása könnyen összeegyeztethetőnek tűnik azzal, hogy felelősök legyünk azokban az esetekben is, amikor cselekedetünk gyakorlati szükségszerűség eredménye volt.

A fentebb tárgyalt problémák azonban kiküszöbölhetőek úgy is, hogy – mint azt a libertáriánus és hagyományos kompatibilista elméletek teszik – az erkölcsi felelősséghez szükséges racionális kontroll feltételének tekintjük a gyakorlati lehetőségeket. Gyakorlati lehetőség nélkül nem érthetjük meg, hogyan kapcsolódik a racionális és erkölcsi érvek felismerésének passzív képessége azokhoz a cselekedetekhez, amelyekre az egyén felelőssége kiterjed. Természetesen nyitott kérdés marad, pontosan hogyan értelmezzük a felelősség tulajdonításá-

¹⁸ Ezekről részletesebben lásd Huoranszki 2011a. 166–170.

hoz szükséges képességeket. De a szeminkompatibilizmus mellett felhozott ma ismert „pozitív” érvek aligha elég erősek ahhoz, hogy az erkölcsi felelősséget összeegyeztethetőnek tartsuk a gyakorlati szükségszerűséggel.

IRODALOM

- Alpary, Nomy 2006. *Merit, Meaning, and Human Bondage*. Princeton and Oxford. Princeton University Press.
- Ayer, Alfred J. 1954/2004. Szabadság és szükségszerűség. Ford. Szabó L. Imre. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc 2004. 165–173.
- Bobzien, Susanne 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford. Clarendon Press.
- Bratman, Michael 1987. *Intentions, Plans, and Practical Reason*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Chisholm, Roderick M. 1964/2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas–Huoranszki (szerk.) 175–187.
- Davidson, Donald 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1963. Actions, Reasons, and Causes. Újranyomva: Davidson 1980. 3–20.
- Dennett, Dennett C. 1984. *Elbow Room: The Variety of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MA. MIT Press.
- Farkas, Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) 2004. *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest. Eötvös Kiadó.
- Fisher, John M. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford. Blackwell.
- Fisher, John M. 2004. Responsibility and Manipulation. *The Journal of Ethics*. 8. 145–177.
- Fisher, John M. – Ravizza, Mark 1998. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry 1988. *The Importance of What We Care About*. New York. Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry 1969. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. Újranyomva: Frankfurt 1988. 1–10.
- Frede, Michael 2011. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Szerk. A. A. Long. Berkeley. University of California Press.
- Goldman, Alvin 1970. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall.
- Harman, Gilbert 1977. Practical Reasoning. In *Philosophy of Action*. Szerk. A. R. Mele. Oxford. Oxford University Press. 1997. 149–177.
- Huoranszki Ferenc 1999. *Filozófia és utópia*. Budapest. Osiris.
- Huoranszki Ferenc 2004. Törvénné tett szabadság. *Világosság*. XLV. 10–11–12. 65–81.
- Huoranszki Ferenc 2011a. *Freedom of the Will. A Conditional Analysis*. New York. Routledge.
- Huoranszki Ferenc 2011b. Gyakorlati racionalitás és akaratgyengesség. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55. 34–55.
- Lowe, Jonathan E. 2005. *Locke*. New York. Routledge.
- Nozick, Robert 1980. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- Nozick, Robert 1980/2002. Szkepticizmus. Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Budapest. Osiris Kiadó. 47–60.
- Owens, David 2000. *Reason without Freedom*. London. Routledge.
- Pettit, Philip – Smith, Michael 1996. Freedom in Belief and Desire. *Journal of Philosophy*. 93. 429–49.
- Smith, Michael 1987. The Humean Theory of Motivation. *Mind*. 96. 36–61.

- Smith, Michael 1997. A Theory of Freedom and Responsibility. In G. Cullity – B. Gaut (szerk.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford. Clarendon. 293–343.
- Smith, Michael 2003. Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion. In Sarah Stroud – Christine Tappolet (szerk.): *Weakness of the Will and Practical Irrationality*. Oxford. Oxford University Press. 17–38.
- Strawson, Peter 1962. Freedom and Resentment. In *Freedom and Resentment*. London. Methuen & Co. 1–25.
- Watson, Gary 2001. Reasons and Responsibility. *Ethics*, 111. 374–394.
- Watson, Gary (szerk.) 1982. *Free Will*. Oxford. Oxford University Press.
- Wolf, Susan 1980. Asymmetrical Freedom. *Journal of Philosophy*, 77. 151–166.
- Wolf, Susan 1990. *Freedom within Reason*. Oxford. Oxford University Press.
- Yaffe, Gideon 2000. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton. Princeton University Press.